LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO EN RAHNER

1. La cristologia tradicional y la ciencia humana de Cristo. La cristologia tradicional, antes de considerar la ciencia humana de Cristo, establecía determinadamente los principios fundamentales de esa realidad divino-humana que es Cristo. Cristo es un compuesto ad' mirable en que lo divino se une de modo maravilloso a la obra más perfecta de la creación, que es el hombre. De esa unión sale el compuesto teàndrico que es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre en una realidad substancial única. La Iglesia, ya en tiempo de los Apóstoles, se encontró ante el problema de expresar racionalmente el misterio de Cristo. Cristo, por una parte, se decía el Hijo de Dios por naturaleza, Dios de Dios, consubstancial con el Padre; y por otra parte, se decía el Hijo de la Virgen: Uno mismo, el que se decía Hijo de Dios, se decía y era al mismo tiempo Hijo del hombre. Era claro que si se decía Hijo de Dios e Hijo del hombre, debía tener la naturaleza o esencia de Dios y la de hombre. El problema había de consistir en el *tipo de unión* en que se realizaba la unidad de ese Dios y de ese hombre. Si esa unidad fuera meramente *accidental,* como puede ser la del jinete con su corcel, habían de resultar dos seres, el uno divino y el otro humano, unidad que no daba cuenta del misterio de Cristo, un único ser que se decía y que era Dios y hombre. La unión debía ser entonces *substancial.* Pero dos substancias completas, como eran la naturaleza divina y la naturaleza humana, ¿cómo podían entrelazarse *substancialmente* para formar un *único ser,* sino mezclándose y constituyendo un ser divino-humano o humano-divino, un *tertium quid,* que no fuera Dios ni hombre?

Es evidente que tal unión *substancial* repugna en el caso de Cristo, porque de ella resultaría un *monstruo,* que dejaría de ser Dios y de ser

hombre, para convertirse en una mezcla imposible de divinidad y de humanidad. Por ello el Concilio de Calcedonia, en 451, podía definir: *"Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad..., uno sólo y el mismo Cristo Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad...(1)".*

Quedaba pues afirmado que las dos naturalezas se unían en Cristo, sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación. No era una unión accidental, pero tampoco lo era substancial del tipo de las uniones que conocemos en la naturaleza por las cuales, p.ej., el hidrógeno se une con el oxígeno y forman una tercera substancia nueva, que es el agua. Sin embargo, aunque la unión no fuera substancial del tipo de las conocidas, era una verdadera unión substancial. Si era substancial, y no según la naturaleza, ¿qué tipo de unión era ésta? El Concilio de Calcedonia contestaba: Es una unión de las naturalezas divina y humana "en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno sólo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo"(2). Y como la unión se ha hecho en la persona o hipóstasis, los teólogos la llaman *unión hipostática.*

2. La ciencia humana en Jesucristo según la teología clásica. Si la unión se hace *en la persona,* y si ella deja una y otra naturaleza inconfundidas, cada una de ellas con sus propiedades, se sigue que en Cristo ha habido la ciencia divina increada y la ciencia humana. La ciencia divina, que corresponde a la naturaleza divina, y la ciencia humana, que corresponde a la naturaleza humana. Y como esta ciencia humana puede ser triple, la ciencia experimental y adquirida, la ciencia infusa y la ciencia beatífica, de aquí que los teólogos se ocupen de asignarle a la naturaleza humana de Jesucristo cada una de estas ciencias.

---

(1) Denzinger, 148. Citamos según la traducción española (Herder, Barcelona, 1963) de la 31ª edición del *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum.*

(2) Ibid.

La teología clásica usaba de un argumento general, basado en la perfección que le correspondía al alma de Jesús, para fundar esta triple ciencia. "No sería oportuno, enseña Santo Tomás, que el Hijo de Dios asumiese una naturaleza humana imperfecta, sino perfecta, porque por medio de ella debía llevar a todo el género humano a la perfección. Fue, pues, conveniente que el alma de Cristo estuviese dotada de una ciencia que fuese su propia perfección y, por consiguiente, distinta de la divina"(3). Y como Cristo debía conducir a muchos hombres a la gloria, "era preciso que Cristo hombre poseyera en grado altísimo el conocimiento consistente en la visión de Dios, porque la causa ha de ser más perfecta que su efecto"(4). Es decir, que Cristo debía poseer la ciencia beatífica, propia de los bienaventurados, y ésta, desde el primer momento de su concepción.

Además, el entendimiento posible de Cristo hubiese estado en grado imperfecto de no ser actualizado por las especies inteligibles que le perfeccionan. Es, por tanto, preciso poner en Cristo una ciencia infusa, "Por tanto, lo mismo que es necesario poner en los ángeles, como dice San Agustín, un doble conocimiento: uno 'matutino', por el que conocen las cosas en el Verbo, y otro 'vespertino', por el que conocen las cosas en sí mismas por medio de las especies infusas, del mismo modo, además de la ciencia divina increada, es necesario atribuir a Cristo una ciencia beatífica, por la que conoce al Verbo y en el Verbo, y una ciencia infusa, por la que conozca las cosas en sí mismas mediante las especies inteligibles proporcionadas a la inteligencia humana'^5).

Pero como además del entendimiento posible hay que admitir en Cristo un entendimiento agente, cuya función propia es hacer en acto las especies inteligibles abstrayéndolas de las imágenes, "así, pues, se ha de admitir que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente, y esto equivale a admitir en Cristo una ciencia adquirida o, como algunos dicen, experimental"(6).

---

(3) *Suma Teológica,* III, q. 9, a. 1 c.
(4) *Suma Teológica,* III, q. 9, a. 2 c.
(5) *Suma Teológica,* III, q.9, a. 3 c.
(6) *Suma. Teológica,* III, q. 9, a. 4 c.

3. Rahner, al alterar la cristología tradicional, altera consiguientemente la doctrina sobre la ciencia humana de Cristo. Hemos visto en un estudio anterior(7) cómo Rahner altqra la cristología tradicional, toda ella fundada sobre la unión hipostática, o, lo que es lo mismo, sobre "la asunción", por parte de la persona divina del Verbo, de una naturaleza humana perfecta. Al rechazar este principio de la cristología, Rahner erige otro, fundado en la relación Creador-creatura, o sea, hace de la encarnación un mero caso de "creación", y, como, a su vez, convierte la creación, dentro de la concepción hegeliana, en una "alienación" de Dios, hace de la naturaleza humana en Cristo un caso privilegiado de autotrascendencia infinita.

Pero Rahner no se contenta con alterar la cristología; altera también el conocimiento humano, como hemos visto en nuestro estudio *El problema del conocimiento en Raimer*(8). De aquí que su exposición sobre la "ciencia humana de Cristo" haya de sufrir las consecuencias de esta doble alteración.

Rahner, por de pronto, no admite en Cristo el "saber infuso"(9). Tampoco admite la ciencia beatífica(10). Admite, sí, una ciencia *inmediata,* cuya naturaleza pasaremos a explicar.

Para entender cómo concibe Rahner el saber humano de Cristo, hay que tener presente sus dos obras filosóficas donde expone el conocimiento humano en general. Estas obras son: *Espíritu en el Mundo*(11), y *Oyente de la Palabra*(12). Estas obras han sido examinadas por nosotros en el artículo antes citado acerca del conocimiento en Rahner(13). Para la exposición y para la crítica del pensamiento de Rahner seguiremos aquí, punto por punto, el artículo *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de Sí mismo,* aparecido en el Tomo V de sus *Escritos de Teología.*

---

(7) Cf. *La Cristologia en Rahner,* en "Universitas", N* 22 (octubre de 1971), págs. 8-32.
(8) "Universitas", N» 20 (junio de 1971), págs. 7-34.
(9) *Escritos de Teología,* Tomo V, Ed. Taurus, Madrid, 1964, pág. 240.
(10) *Escritos de Teología,* Tomo V, pgs. 230-231.
(11) Ed. Herder, Barcelona, 1963.
(12) Ed. Herder, Barcelona, 1967.
(13) Cf. nota 8.

4. Los muchos niveles del saber humano en Rahner. Rahner critica lo que él llama "artificiosas psicologías por estratos"(14), en que, a su juicio, incurrirían las explicaciones de la teología clásica sobre el saber humano de Jesús. Sin embargo, lo primero que dice en su reflexión sobre el tema es que en el hombre "saber es una hechura de muchos niveles"(15). Rahner se empeña en afirmar que hay cosas que al mismo tiempo se saben y no se saben, contra la afirmación corriente de que del todo se saben o no se saben. Y así escribe: "Esto quiere decir: tenemos la impresión de que en la discusión sobre el saber de Cristo se parte tácitamente del presupuesto de que la conciencia sapiente del hombre es precisamente la célebre *tabula rasa,* en la que hay algo o no lo hay, de tal modo que respecto de la cuestión del haber algo o nada escrito sobre ella no fuese otra cosa posible que un simple «o esto o lo otro»"(16).

Parece un poco precipitada esta afirmación de Rahner, y que no tiene en cuenta una enseñanza elemental de Santo Tomás de que "el acto perfecto a que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la cual conocemos las cosas clara y determinadamente. El acto incompleto, a su vez, constituye la ciencia imperfecta, por la cual conocemos las cosas de un modo indeterminado y como confuso"(17), y no se pasa a lo perfecto sin pasar antes por lo imperfecto. Hay, pues, en el hombre un saber indeterminado y confuso, un saber que implica un no-saber sobre una misma cosa. Aún en Cristo hay que admitir este tipo de saber, mezclado con un no-saber, y no parece que haya dificultad en admitirlo en lo que se refiere a su ciencia adquirida o experimental. Y por eso Santo Tomás sostiene que, "según esta ciencia (la experimental), Cristo no conoció todas las cosas desde un principio, sino paulatinamente y después de cierto tiempo, esto es, en la edad perfecta" (18).

Rahner señala algunos tipos de estos diferentes niveles de saber. Y así escribe: "Se da lo reflejamente consciente y lo que es consciente

(14) *Escritos de Teología,* Tomo V, p. 230.
(15) *Escritos de Teología,* Tomo V, p. 227.
(16) *Escritos de Teología,* Tomo V, p. 227.
(17) *Suma Teológica,* I, q. 85, a. 3 c.
(18) *Suma Teológica,* III, q. 12, a. 2, ad 1.

marginalmente"[19], o sea, lo que la filosofía escolástica dice de la propia conciencia concomitante e *in actu signato*[20]. Lo importante en toda la exposición de Rahner se refiere primeramente a "un saber acerca de sí mismo no objetual y a priori como un talante fundamental del sujeto espiritual, en el que está éste cabe sí y al mismo tiempo cabe su habitud trascendental respecto del total de objetos posibles del conocimiento y de la libertad"[21]. Y aclara un poco más adelante: "Para entender de alguna manera las tesis formuladas... se necesitará sólo pensar en que la espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto, están dadas en cada acto, aún en el más cotidiano, del hombre, que se ocupe de cualquier banalidad en su autoafirmación biológica, dadas no temática y objetualmente, pero sí como realmente conscientes..."[22]

5. Rahner sostiene la existencia de un saber acerca de sí mismo no objetual y a priori. Rahner sostiene que en toda autoafirmación, es decir, que en todo juicio y aún en toda acción humana, hay un "saber acerca de sí mismo". Es correcto. En toda acción humana hay al mismo tiempo un conocimiento intelectual de sí mismo. Esto ya lo había visto y lo ha dejado consignado Aristóteles: "El conocimiento se conoce a sí mismo como conoce las cosas inteligibles"[23]; y en la *Metafísica* escribe que "el entendimiento llega al conocimiento de sí mismo en cuanto participa de lo inteligible"[24]. Para Santo Tomás, el conocimiento de la propia alma, aunque es condicionado, es un conocimiento inmediato. Condicionado por los propios actos, y éstos, a su vez, por los inteligibles. "En cuanto al conocimiento actual (de la propia alma), por el cual se considera a sí mismo en acto como teniendo alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto alguien percibe que tiene alma, que vive y que tiene ser, en cuanto percibe que siente, que entiende y que ejerce las otras obras de la vida; de donde dice el Filósofo, en el IX de los Éticos: «*Sentimos ya que*

---

(19) *Escritos de Teología,* Tomo V, p. 227.
(20) Iosephus Gredt O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae,* Vol. 1, ed. 8ª, Ed. Herder, Barcelona, 1946, N. 561, pág. 445.
(21) *Escritos de Teología,* Tomo V, p. 228.
(22) *Esci'itos de Teología,* Tomo V, p. 228.
(23) *De Anima,* III, 4, 430 a, 2-3.
(24) XII, 7, 1072 b, 20.

sentimos, entendemos ya que entendemos; y porque sentimos, entendemos que somos"* (25).

Este conocimiento de sí mismo y del alma lo tenemos en la medida y sólo en ella, en que ejercitamos uno u otro de los actos conscientes de la vida. Es un conocimiento *in actu exercito,* es decir, *en el ejercicio* de cualquier conocimiento o acto consciente, cualquiera que conoce, en el mismo acto, se conoce a sí mismo y a su conocimiento, que es la conciencia concomitante de todo conocimiento.

Además de este conocimiento *concomitante* o *in actu exercito,* que tenemos en todo acto consciente, el hombre puede reflexionar sobre su propio acto, y así dice Santo Tomás: "Una cosa es entender algo y otra es entender la misma intelección entendida, lo que hace el entendimiento cuando reflexiona sobre su obra"(26). Al alcanzar reflexivamente la idea, alcanza también el acto, el entendimiento y la propia alma, aunque no de manera directa sino indirectamente, ya que *directamente* conoce sólo la realidad corporal(27).

En Rahner hay un primer error en cuanto dice que en el hombre hay un "saber acerca de sí mismo", entendiendo esto como si lo primero conocido fuese la propia subjetividad. Y así escribe: "El conocer es la subjetividad del ser mismo"(28). Y un poco más adelante: "Lo conocido es siempre el ser cognoscente"(29). Y en otro lugar leemos: "La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, a la que nosotros nos place designar como un estar consigo (*Bei-sich-sein*), como estado de luminosidad (*Gelichtetheit*), 'subjetividad', 'comprensión del ser', del ser de los entes"(30). Es cierto que en todo conocimiento humano hay un conocimiento del propio sujeto, pero no primera y directamente; primero y directamente se conoce el objeto, y luego, a través del objeto, el propio acto, y a través del acto, la potencia, y a través de ésta, la esencia del alma. Es ésta una enseñanza fundamental del realismo de Santo Tomás que destruye en su base todo idealismo. Santo Tomás dice: "Ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe

---

(25) *Ethic. ad Nicomachum,* IX, 9, 1170 a, 30.
(26) *Suma contra Gentes,* Libro IV, cap. 11.
(27) Gredt, op. cit. n. 526, págs. 445-446.
(28) *Espíritu en el Mundo,* p. 85.
(29) *Espíritu en el Mundo,* p. 86.
(30) *Oyente de la Palabra,* p. 55.

essentiam suam cognosceret anima per se ipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione"(31).

En segundo lugar, hay otro error en calificar de no-objetual y atemático el conocimiento de sí mismo que tiene el hombre en todo acto consciente. Porque en el caso del acto reflejo o *in actu signato* en que nos conocemos a nosotros mismos, el propio sujeto se conoce como objeto de la reflexión; y en el caso del "saber de sí mismo" concomitante, *in actu exercito,* el entendimiento se percibe a sí mismo, no como el objeto directo de conocimiento sino como el sujeto que tiene ese conocimiento. Aunque *marginalmente* el sujeto se presenta como una cosa conocida, como un objeto, como algo conocido. No es una pura nada. Por eso, tampoco puede llamarse *atemático* dicho conocimiento, porque atemático significa *sin tema,* y aquí hay un tema que es la realidad de sí mismo. Al menos, este saber de sí mismo concomitante e *in actu exercito* conoce que el propio yo tiene existencia y esto es conocer algo.

La realidad del propio acto de conocer y del propio entendimiento, y aún del "yo" que conoce, no es lo primero que se conoce. Lo primero que se conoce es *el inteligible,* que al menos se conoce bajo la forma de "ser". "Aquello que primero concibe el entendimiento como lo más conocido, y en lo cual se resuelven todas las concepciones, es el ente"(32).

En Rahner, la propia consciencia es conocida primeramente que el inteligible, de cuyo conocimiento se hace consciencia. Ya lo dijimos en un artículo anterior: "Consideramos central el problema del conocimiento en Rahner. Más; pensamos que en él, el ser, antes de ser "ser" y por lo mismo de tener consistencia propia, se caracteriza por ser luminoso y transparente a sí mismo, y en consecuencia por ser conocimiento, o mejor, conciencia"(33). Esta tesis de la identificación de ser=conocer=ser conocido, que desarrolla Rahner ampliamente en las obras filosóficas mencionadas, es el axioma de que parte en el proble-

---

(31) *De Anima,* libro II, lect. 6. "Es a saber, de que por los objetos conozcamos los actos, y por los actos las potencias, y por las potencias la esencia del alma; si, en cambio, directamente conociera el alma por sí misma su esencia, habría que guardar un orden contrario en el conocimiento del alma".
(32) Santo Tomás, *De Veritate,* q. 1, a. 1.
(33) "Universitas", N° 20, pág- 7.

ma del conocimiento humano de Cristo. "Procedemos, sostiene Rahner, desde el axioma de una metafísica tomista del conocimiento, en cuya consecuencia ser y ser-cabe-sí son momentos, que se condicionan interior y recíprocamente, de una realidad misma, siendo un ente, por tanto, cabe-sí en la medida en que tiene ser o es, lo cual significa que la analogía interna y la derivabilidad del ser y del poderío óntico están en una proporción igual y absolutamente inequívoca con la posibilidad del ser-cabe-sí, de la autoposesión sapiente, de la consciencia"(34).

Hay en Rahner, como punto de partida de la metafísica del conocimiento, la afirmación de una subjetividad pura, sin contenido, como sucede en toda la filosofía moderna, según la cual el comienzo del conocer es dado por el acto de la conciencia. El estado inicial, no objetual y atemático, de que habla, es el sujeto en cuanto sujeto.

6. Esta conciencia, no objetual y atemática, tiene como forma a priori en Rahner la espiritualidad, la trascendencia, la libertad y la habitud respecto del ser absoluto. La inteligencia humana alcanza, en el sistema de Rahner, primeramente la conciencia propia o el "saber acerca de sí". Este saber es no-objetual y atemático. Se alcanza en todo acto *a posteriori* del hombre. Se da, según parece, en la misma facultad. Digo: según parece, porque no surge claro de lo que escribe Rahner, si estaría inscripto en cada acto humano, o en la facultad, o en la misma esencia del alma. Creo que hay que concebirla como una forma *a priori* de tipo kantiano.

Al conocer el propio acto de conciencia, el entendimiento conoce lo que está inscripto en él, es a saber, la propia espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto. En el capítulo "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo"(35), que estamos examinando, no explica Rahner qué entiende por "espiritualidad, trascendencia, libertad y habitud respecto del ser absoluto". Pero, en cambio, en otra parte de su obra(36), explica ampliamente qué entiende por espíritu y por tras-

---

(34) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 232-233.
(35) Cf. *Escritos de Teología,* Tomo V, págs. 221-243.
(36) Cf. *Escritos de Teología,* Tomo V, pgs. 186 y sgs., en especial 191 y 192.

cendencia; y en *Espíritu en el Mundo* y en *Oyente de la Palabra,* qué entiende por libertad y por habitud respecto del ser absoluto.

Quiere ello decir que, según Rahner, en todo juicio de afirmación o negación, y aún en todo otro acto consciente en el que pone un conocimiento de algo concreto y *a posteriori,* al mismo tiempo y como condición de posibilidad de este conocimiento concreto y *a posteriori,* conoce también el hombre con un conocimiento no objetual, *a priori* y atemático, la propia espiritualidad, la trascendencia y libertad del espíritu y la habitud respecto del ser absoluto. Con ocasión de todo acto consciente se pondría en actividad el dinamismo del espíritu, y ese dinamismo se dirigiría al desarrollo de la propia espiritualidad que culmina en el ser absoluto. De aquí que Rahner aplique al espíritu humano las palabras de Santo Tomás: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*(37). Esta aplicación es ilegítima. Porque mientras para Santo Tomás la razón de este conocimiento implícito de Dios es la semejanza que todas las cosas tienen de Dios —y así al conocer las cosas se conoce de algún modo al Creador de ellas—, para Rahner es el dinamismo del espíritu lo que empuja a este conocimiento de Dios. En el primero, la razón del conocimiento de Dios en todo conocimiento procede del *objeto;* en el segundo, del *sujeto.* El primero se sitúa en un plano objetivista; el segundo, en uno subjetivista. Como enseña un reciente autor(38), para Rahner, y en general para los tomistas marechalianos, el hombre es un espíritu que por su estructura esencial se relaciona con Dios, mientras que para Santo Tomás, el alma, en cuanto a lo que tiene de esencial, no se define en relación con Dios sino en relación con el cuerpo.

Para este pensamiento marechaliano, el entendimiento humano, al conocer en un juicio un objeto de la física y de las matemáticas y, en genera], al tener cualquier acción humana consciente, hace posible este conocimiento concreto por la luz del entendimiento, que se abre al ámbito de Dios. "La metafísica, en Rahner, es, por tanto, sólo el análisis reflejo del propio fundamento de todo conocimiento humano que, como tal fundamento, viene ya dado de antemano en todo conocimiento"(39).

---

(37) *De Ventate,* q. 22, a. 2, ad 1.
(38) Cf. G. Gaboriau, *El giro antropológico de la teología hoy,* 1969, pág. 47.
(39) *Espíritu en el Mundo,* p. 372.

7. La valoración de la docta ignorancia. Antes de entrar en la ciencia humana de Cristo, y siguiendo la exposición de Rahner en el artículo citado, debemos exponer los presupuestos de todo conocimiento humano según este autor. Estos presupuestos son dos: el del conocimiento *a priori* que implica todo acto consciente, del que nos hemos ocupado en el párrafo anterior, y el de la *docta ignorancia,* a que nos ieferiremos inmediatamente.

Rahner critica el "ideal griego del hombre, en el que el saber es simplemente el módulo humano por antonomasia" y en el que se puede pensar "un no-saber determinado *solamente* como un quedarse detrás de la perfección a la que está el hombre referido". Pero, añade Rahner, que "los hombres de hoy no podemos pensar tan adialécticamente respecto del saber y del no-saber. Y para ello tenemos razones objetivas. Aquí no nos es posible desarrollar hacia todos sus lados la positividad del no-saber, de la *docta ignorantia"* (40).

Y sostiene "que hay un no-saber que en cuanto posibilitación de la realización de la libertad de la persona finita, dentro del drama todavía en curso de su historia, es más perfecto que el saber en esa realización de la libertad que el saber suprimiría. Y por eso hay, desde luego, una voluntad positiva para tal no-saber... Y en cuanto que la esencia del espíritu se orienta como tal hacia el misterio que es Dios...", aún "en la *visio beatifica"* no habría "la supresión del misterio", y por tanto no puede calificarse "un no-saber como mera negatividad en la existencia del hombre"(41).

Esta valoración del no-saber y la *docta ignorancia* como más perfecta en el hombre, en razón de su libertad y de su conformación al misterio, se opone al hecho de que tanto la libertad como el conocimiento humano contienen un no-saber, no a causa de la *perfección* del hombre, sino de su *imperfección.* Si el no-saber fuera más perfecto que el saber habría que afirmarlo también en Dios. A ello apunta Rahner cuando sostiene que "el misterio pertenece, más bien, intrínsecamente, en tanto característica propia, al concepto de conocimiento'^42). Si ello fuera exacto, habría que afirmar que Dios no tiene

---

(40) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 229.
(41) *Escritos de Teología,* Tomo V. págs. 229-230.
(42) *Escritos de Teología,* Tomo IV, págs. 60-61,

conocimiento, o que en Él el conocimiento incluye un no-saber o una *docta ignorancia.* En consecuencia, tampoco sería verdad que Dios "es cognoscible en grado máximo"(43); sino que, al ser más perfecto el no-saber que el saber, Dios contendría el no-saber en grado máximo, y debería ser calificado, no como la luz, sino como las tinieblas. Entonces, Boehme tendría razón contra Santo Tomás, la Cábala pervertida contra la Tradición(44).

8. Una visión de Dios que sería inmediata pero no beatífica. Rahner cuestiona que la visión inmediata de Dios que tuvo la humanidad del Verbo, haya de considerarse beatífica, y así se pregunta: "¿Por qué la cercanía absoluta e inmediateidad para con Dios... en cuanto inmediateidad para con la santidad que juzga y que consume del Dios incomprensible, ha de operar siempre y por necesidad beatíficamente?" Y contesta: "Si es lícito responder con un no a esta pregunta, el problema que nos ocupa, es simplemente el de las razones teológicas que puedan hacerse valer, para impulsarnos con derecho a adscribir a Jesús en su vida terrena una inmediateidad de su consciencia para con Dios, una *visio immediata,* sin por ello calificarla como *beata* o sin tener que calificarla como tal"(45).

La afirmación de Rahner se opone por lo pronto a la enseñanza del Magisterio, el cual por Decreto del Santo Oficio del 5 de junio de 1918, censura la proposición que dice: "No consta que en el alma de Cristo, mientras Éste vivió entre los hombres, se diera la ciencia que tienen los bienaventurados o comprehensores"(46). Asimismo se opone a la enseñanza de Pío XII en la *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943), cuando escribe: "Toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico"(47). Rahner sostiene que estos documentos del Magisterio no tienen valor en cuanto éste "no recibe ninguna revelación nueva"(48); pero a esto se contesta que la existencia de la ciencia beatífica en

(43) *Suma Teològica,* I, q. 16, a. 5, c.
(44) Ver mi libro *De la Cábala al Progresismo,* Ed. Calchaquí, Salta, 1970.
(45) *Escritos de Teología,* Tomo V, págs. 230-231.
(46) Denzinger, 2183.
(47) Denzinger, 2289.
(48) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 232.

Cristo está contenida en el Evangelio de San Juan, cuando escribe: *"Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad'* (1,14). San Juan nos habla de la plenitud de verdad que había en Cristo, o sea, de una plenitud absoluta que ha de encerrar también la visión beatífica, y ello en todo momento de su vida terrena. Esta plenitud de verdad brotaba del Unigénito, es decir, de la divinidad del Verbo que se hizo carne, del compuesto teàndrico: *"Pues de su plenitud recibimos todos gracia, sobre gracia"* (Jn. I, 16). Se insiste en la plenitud absoluta de Jesucristo y en la participación nuestra de esa plenitud: *"A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer"* (Jn. I, 18). Se contrapone la falta de visión que tienen las creaturas al Unigénito del Padre hecho carne, que ha venido a revelarnos al Padre. Si ha venido a revelárnoslo, eso es señal de que tenía visión clara y plena del mismo Padre, a quien nos venía a dar a conocer.

Además, Rahner habla de una visión inmediata. Si es una visión inmediata no puede ser menos que beatificante, ya que el contacto del alma con Dios, Bien y Fin último, no puede dejar de producir la *fruición*, que es el *deleite en el ídtimo fin poseído* (49). Porque, de otra suerte, la visión del Bien Infinito sería parangonada con la de cualquier otro fin finito, que no beatifica ni puede beatificar precisamente por ser finito. Es inconcebible que la creatura se halle presente con visión facial ante el Sumo Bien y no goce de una fruición beatificante. Si Rahner afirma tal cosa, no puede ser sino porque concibe esta *visión inmediata,* como no visión, o como no inmediata. Algo de esto hay en Rahner, como inmediatamente veremos.

9. Una visión inmediata que no es visión, ni inmediata. En la doctrina tradicional, Cristo tuvo tres conciencias. La conciencia divina, ya que el Verbo de naturaleza divina tenía un conocimiento también divino con un conocimiento de sí mismo o conciencia igualmente divina; la conciencia sensitiva o el sentido común, por el que percibía los actos de las demás potencias sensitivas; y la conciencia humano-intelectual, por la cual el entendimiento humano de Cristo se percibía

(49) Cf. *Suma Teológica,* I-II, q. 11, a. 4.

como sujeto de sus propios actos. En consecuencia, tenía tres *principios "quo"* de sus propias operaciones, la naturaleza divina, la naturaleza sensitiva, y la humano-intelectiva, propia de la naturaleza humana; pero tenía un único *principium quod,* o sujeto, ya que tenía una única persona, a la cual se han de atribuir las operaciones divinas y las humanas. En la sana doctrina católica hay un único *principium quod,* y éste es divino, tanto de las operaciones divinas que dimanan de la naturaleza divina, como de las humanas que dimanan de la naturaleza humana. Es una aberración, en la cual incurre Rahner, hablar de "autonomía psicológica", o ele "subjetividad humana" de Cristo (50). En Cristo no hay más que un yo ontológico y psicológico, del que por razón de la naturaleza distinta, principio virtual de las acciones, se predican las divinas y las humanas simultáneamente, y al cual pertenecen *realmente* unas como otras, y del que realmente son, como sujeto personal ele las mismas, tanto unas como otras.

Si en Cristo hay un único *principium quod* o un único yo al cual se han de atribuir todas sus acciones, tanto las divinas como las humanas, ¿por medio de qué conciencia tenía Cristo conocimiento de ese *principium quod* o persona? Primeramente, por medio de la conciencia divina de su naturaleza divina. En segundo lugar, por la ciencia beatífica de que estaba lleno el entendimiento humano de Jesucristo. Sólo el entendimiento humano agraciado por el *lumen gloriae,* podía alcanzar perfectamente el conocimiento del Verbo o persona divina. Sólo la ciencia beatífica, porque una realidad divina como es la única persona divina de Jesucristo, no puede ser alcanzada sino por un entendimiento humano debidamente elevado para tal operación. Ni la ciencia infusa, y menos el puro entendimiento agente, podían —sin el *lumen gloriae*— tener la fuerza suficiente para ver a Dios cara a cara. Y así el entendimiento humano de Jesucristo, sobreelevado en el *lumen gloriae,* tenía un conocimiento experimental, intuitivo y facial de su propia persona divina la cual, al subsistir en la naturaleza divina y en la humana, era contemplada en esta doble subsistencia y en las relaciones que guardan con la persona del Padre y del Espíritu Santo.

Rahner va a alterar toda esta magnífica doctrina elaborada por la teología tradicional, y la va a alterar por razón de sus errores en la doctrina eristológica y en el problema del conocimiento humano.

(50) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 233.

Rahner rebaja, por un lado, la unión hipostática. Y así habla, como hemos dicho, de un "subjetividad humana de Cristo". Así escribe: "Si en esa realidad humana hay una autoconsciencia, será entonces también esa autocomunicación de Dios, y en primera línea, un momento del ser-cabe-sí de la subjetividad humana de Cristo"(51).

Si la visión inmediata consiste en ser "un momento del ser-cabe-sí de la subjetividad humana de Cristo", no puede ser "visión inmediata de Dios", porque "la subjetividad humana" que Rahner adjudica a Cristo, no puede ser "Dios". Rahner, en consecuencia, se ve obligado a excluir de la humanidad de Cristo la visión inmediata, porque asigna a sus operaciones humanas una subjetividad humana.

Es cierto que Rahner, por otra parte, exalta a la divinidad de la naturaleza humana de Cristo, al decir que en ella se realiza una autocomunicación del ser absoluto de Dios por causalidad cuasi formal. Y así escribe: "Esa suma determinación de la realidad creada de Cristo, que es Dios mismo en su causalidad hipostática quasiformal, ha de ser necesariamente consciente de sí"(52).

Pero si la divinidad se comunica formalmente —como causa formal que constituye intrínsecamente el ser mismo de la creatura— ésta se convierte en Dios. Y esto es panteísmo. Entonces, el ser divino absorbe al ser creado, y éste no tiene ser ni operación humana, de donde no es posible hablar del conocimiento humano de Cristo. En la buena doctrina, en cambio, hay que decir que la comunicación del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana, no se realiza ni por causalidad formal ni eficiente, sino por pura terminación, en cuanto la persona del Verbo es término de la asunción de la naturaleza humana, por cuya razón ésta es una entítativamente en la persona del Verbo divino(53). Al no realizarse la unión en las naturalezas sino en la persona única del Verbo, que se apropia la naturaleza humana, ésta se mantiene inconfundida, con todas las propiedades y operaciones de la humana naturaleza; cosa que no acaece en la explicación de Rahner, en la cual la naturaleza divina afecta intrínsecamente a la naturaleza humana, la cual, en consecuencia, deja de ser humana.

---

(51) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 233.
(52) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 233.
(53) Cf. R. P. Mtro. Manuel Cuervo O. P., Introducciones a las cuestiones 10-12 de la Tercera Parte de la *Suma Teológica,* Ed. BAC, Madrid, 1960, pág. 429.

Rahner, al alterar la unión hipostática, se inhibe para dar la explicación correcta de la visión inmediata y beatífica de la persona del Verbo. Pero esta inhibición ha de ser todavía mayor al alterar la índole del conocimiento humano. En efecto, Rahner no hace consistir el conocimiento en una presencia intencional del objeto conocido para el cognoscente, sino en un ser-cabe-sí de una realidad. Es decir, el conocimiento es, para Rahner, la inmanencia entitativa, y no intencional, del ser-cabe-sí(54). Pero la substancia de una piedra puede ser entitativamente inmanente a la piedra, y, sin embargo, no por ello la piedra ha de conocer, ni conocerse. Para que haya formalmente conocimiento ha de haber presencia intencional de lo conocido en lo cognoscente. Santo Tomás explica esto, a propósito de la visión beatífica. "Queremos conseguir, dice, el fin inteligible; lo conseguimos en cuanto se nos hace presente por el acto del entendimiento"(55). Es la presencia cognoscitiva o intencional lo que constituye el conocimiento.

Al no colocar Rahner el conocimiento en una presencia intencional de la cosa conocida, nos habla de una visión inmediata de Dios, que excluye la intencionalidad y el tener a Dios como objeto delante del entendimiento. Y así escribe: "Por eso no hay que pensar esa consciencia de la filiación, que es su momento interno, y la inmediateidad necesariamente dada para con la persona y la esencia del Logos, como un objetual tener-ante-sí a un Dios al cual se referiría la intencionalidad de la consciencia humana de Jesús como a lo otro, al 'objeto' que está en frente"(56). Pero, preguntamos, ¿qué tipo de visión de Dios es ésa en que no se tiene presente a Dios? Es evidente que no hay tal visión, y menos inmediata. Si Dios no es objeto o término del entendimiento, por mucho que sea un ser-cabe-sí, no hay conocimiento de Dios.

10. Rahner rebaja la autoconsciencia de Cristo de su divinidad a un vulgar caso de espiritualidad, y ésta, interpretada por él. Rahner niega, en realidad, la visión beatífica en Cristo y la quiere reemplazar por una visión que él llama inmediata y que, en verdad, no es visión, ni inmediata. Cristo, en el pensamiento de Rahner, no

(54) Cf. *Espíritu en el Mundo,* ed. cit., págs. 85, 86, 98 y 187; *Oyente de la Palabra,* ed. cit., págs. 55, 60 y 61.
(55) *Suma Teológica,* I-II, q. 3, a. 4, c.
(56) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 235.

tendría conciencia de su divinidad y, mucho menos, visión de su divinidad.

Habla, sí, Rahner, de "conciencia de filiación" e "inmediateidad para con Dios"(57), pero da una explicación tal que resulta una negación de la conciencia de su propia divinidad. "Esta consciencia, dice, reside en el polo subjetivo de la consciencia de Jesús"(58). Y para explicar en qué consiste esta conciencia recurre a una comparación de su índole particular con "el fundamental talante subjetivo y espiritual de la espiritualidad humana en general"(59). Este talante fundamental de la espiritualidad humana es el que hemos expuesto más arriba en los números 5 y 6, y que Rahner sintetiza aquí cuando escribe: "allí por tanto donde se ocupa intencionalmente con las realidades exteriores más cotidianas, está sustentado ese mirar-apartándose-de-sí hacia la objetualidad exterior por un saber de sí mismo no temático, no reflejo, tal vez nunca reflexionado, por un simple poseerse a-sí-mismo, que no es 'reflejo', ni se objetiva, sino que al mirar-apartándose-de-sí-está cabe-sí siempre, y precisamente a la manera de ese talante fundamental, de apariencia descolorida, de un ser espiritual y del horizonte dentro del cual sucede todo manejo de las cosas y los conceptos de cada día"(60).

En consecuencia, la visión inmediata de Dios que, de acuerdo con la exposición de Rahner, tendría el alma de Jesús, habría que compararla con el conocimiento atemático y no objetual que tiene (también en el planteo rahneriano) todo hombre en sus acciones conscientes de la vida; que al ocuparse de las acciones exteriores en un conocer *a posteriori,* lo hace por cuanto un conocimiento *a priori,* atemático y no-objetual le hace posible ese conocimiento *a posteriori;* y ese conocimiento *a priori* —no objetivo, ni objetual, ni temático— es un conocimiento de la propia conciencia, de lo que está en ella inscripto, es a saber, "la espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto"(61).

Rahner rebaja entonces el caso singularísimo de la ciencia beatífica en Cristo, por el que contempla con ciencia humana su divinidad, al

(57) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 235.
(58) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 235.
(59) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 236.
(60) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 236.
(61) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 228.

caso que se da en todo hombre que tiene consciencia de su propia espiritualidad. Caso, por otra parte, interpretado por Rahner en forma singular, que no responde a la realidad de las cosas sino que es totalmente antojadizo. ¿Qué es, en efecto, una conciencia no-objetual y atemática? Si se conocen las propias operaciones de la conciencia, se conocen en la medida en que se las concibe como "ser"; luego no son sin objeto y atemáticas. Rahner repite incesantemente que "la visión inmediata de Dios por parte de Jesús" no hay que representarla como "un objetual tener-ante-sí la esencialidad de Dios, que es mirada como un objeto frente al cual está el contemplador"(62); que podemos "hablar tranquila y justificadamente en nuestro caso de una visión, si eliminamos del concepto ese enfrente objetual, intencional"(63). Es decir, que explica el concepto de visión vaciándolo de lo que puede convertirle en visión. Y explica "la visión inmediata de Dios" que tuvo la humanidad de Cristo reduciéndola a "ese talante fundamental, el más interior, originario, que sustenta todo otro saber y obrar"(64), que Rahner imagina, copiando a Kant, como la conciencia trascendental de todo hombre.

Es decir que Rahner hace de la conciencia humana que tiene Cristo de su persona divina, un mero caso del conocimiento trascendental que tendría todo hombre. Finge un conocimiento antojadizo en el hombre, y se lo aplica a Cristo, en sustitución de la conciencia humana que tenía Cristo de su divinidad. Porque Cristo, en virtud de la unión hipostática, es Dios que es y se dice hombre. Si Cristo no tuviera conciencia humana de su divinidad, tendría de ella un conocimiento imperfecto que redundaría en imperfección de la unión hipostática. Ahora bien, no puede tener conciencia de su divinidad sin la visión beatífica. Porque contemplar con su conciencia la persona divina, eso es la visión beatífica. Porque la persona divina se identifica con la naturaleza divina, y ésta, con la hipóstasis de cada una de las tres personas.

Es un error la enseñanza de Rahner de que "la *visto immediata* es un momento interno de la unión hipostática misma"(65). Si es un "momento" de la unión hipostática, se identifica con ella. Si se iden-

---

(62) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 234.
(63) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 237.
(64) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 236.
(65) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 233.

tífica, el conocimiento humano ele Cristo se identifica con la persona del Verbo; lo cual es destruir todo el misterio de la unión hipostática, el cual exige afirmar la unión de una y otra naturaleza, sin confundirlas y menos identificarlas. La afirmación de que la visión inmediata es un momento de la unión hipostática, deriva de la aberración de concebir la comunicación del ser absoluto del Verbo divino a la naturaleza humana, por modo de causalidad formal, lo cual implica la identificación o confusión de ambas naturalezas.

11. Este talante fundamental inmediato para con Dios que caracteriza la conciencia de su propia divinidad en Jesús, implica en él un desarrollo espiritual, incluso religioso. Rahner coloca en la esencia de toda alma, como una forma *a priori,* todo un dinamismo que la impulsa en el sentido de la espiritualidad, de la trascendencia, de la libertad y de la habitud hacia el ser absoluto. Esta forma *a priori* y dinámica hace posible el contacto del hombre con sus actos cotidianos de vida, sean ellos juicios especulativos o prácticos. Por esto puede escribir Rahner: "El talante fundamental inmediato para con Dios no sólo es conciliable con una historia espiritual auténticamente humana y con un desarrollo del hombre que es Jesús, sino que los exige además'^(66). Y añade a continuación: "Es de tal modo, que reclama una tematización y una objetivación espiritual-conceptual, sin serlas él mismo todavía y dejando para estas en la consciencia a posteriori y objetual de Cristo todo el espacio libre"(67)... "Tiene por tanto pleno sentido, prosigue Rahner, y no es ningún artificio de una dialéctica paradójica, adscribir a Jesús desde el comienzo un talante fundamental de inmediateidad para con Dios de índole absoluta y al mismo tiempo un desarrollo de esa originaria autoconsciencia de un absoluto estar entregada al Logos de la espiritualidad humana" (68).

"Puede por tanto hablarse sin trabas de un desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús"(69). Este desarrollo se realiza en "el encuentro con la anchura entera de la propia historia exterior del encontrarse a-sí-mismo en un mundo en torno y del ser-conjuntamente con

(66) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 238.
(67) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 238.
(68) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 239.
(68) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 239.
(69) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 239.

un mundo-con-nosotros". Y explica Rahner cómo se realiza este encuentro en un mundo en torno, y en un mundo con nosotros. "Por todo lo cual, dice, es completamente legítimo querer observar en qué ámbito de conceptos dado de antemano, en qué desarrollo dado eventualmente y que se alza históricamente y sin trabas a posteriori, ha acontecido desde el comienzo ese llegar-a-sí-mismo, que se hace temático, del talante fundamental humano-divino, de la inmediateidad para con Dios y de la filiación de Jesús; qué conceptos, dados al Jesús histórico de antemano por su religioso mundo entorno, ha utilizado para decir lentamente lo que en el fondo de su existencia supo ya desde siempre" (70).

De esta suerte, hay en Jesús una visión inmediata de Dios que lo pone en contacto con Él, pero que no le brinda ningún conocimiento objetual. Es una visión que no conoce. Al mismo tiempo, en el pensamiento rahneriano, esta visión hace posible un conocimiento del mundo en torno que tuvo Jesús, y que tradujo con los conceptos de la cultura que adquirió en su medio y en su tiempo. Esta adquisición y manifestación de la cultura de su tiempo y de su medio fue progresiva, como lo era en todos los hombres de la época.

No creemos haber alterado en lo más mínimo el pensamiento de Rahner. Su artículo da, en el párrafo final, un resumen de su pensamiento, que dice: "Se puede comprender esa visión inmediata como un talante fundamental originario no objetual, no temático y radical de la espiritualidad creada de Jesús, de tal modo que sea conciliable con ella una experiencia auténticamente humana, un condicionamiento histórico aceptado con la naturaleza humana y un auténtico desarrollo espiritual y religioso, como tematización objetivadora de esa inmediateidad para con Dios, dada siempre y originaria, en el encuentro con el mundo entorno espiritual y religioso y con la experiencia de la existencia propia"(71).

Los errores en que incurre Rahner son de una gravedad incalculable. Despoja, como hemos visto, de todo carácter divino al conocimiento humano de Cristo, al inventar esa "visión inmediata de Dios", que no es visión, ni inmediata; pone en Jesús únicamente una ciencia puramente humana, que no rebasa el nivel de la de cualquier hombre.

---

(70) *Escritos de Teología,* Tomo V, págs. 239-240.
(71) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 243.

Si a esto se añade que califica de mitológica la enseñanza tradicional abonada por el Magisterio(72); de que la censura como "artificiosa'^73); de que admite en Cristo como una perfección el no-saber o, lo que es lo mismo, la ignorancia, como un estado preferible al saber(74); resulta que Cristo no es sino un mero hombre, sujeto a debilidades censurables en los hombres.

12. La recta doctrina sobre la ciencia humana de Jesús. EnRaliner queda profundamente pervertida toda la doctrina católica en lo que se refiere a la ciencia humana de Jesucristo. No podía ser de otra manera, pervirtiendo también de manera tan honda todo lo que se refiere a la cristología, como hemos visto en un artículo anterior(75), y lo que se refiere al problema del conocimiento(76). No es posible evitar consecuencias tan desastrosas cuando se alteran principios tan fundamentales. En cambio, en la recta doctrina, las consecuencias exactas dimanan asimismo de premisas verdaderas. Santo Tomás asienta el principio: "Unió quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit omnem aliam unionem ad Deum. Unde ex hoc ipso quod anima Christi erat Deo in persona conjuncta, debebatur sibi fruitionis unio..."(77). Y con este principio, también este otro: "quanto enim aliquocl receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius"(78). Y también este otro: "Filius Dei.Jllos (defectus) tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat"(79). De aquí se sigue que siendo Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, tomó carne en el estado de

---

(72) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 241.
(73) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 230.
(74) *Escritos de Teología,* Tomo V, pág. 241.
(75) Ver nota 7.
(76) Ver nota 8.
(77) III Sent. dist. 18, a. 4, q. 4, sol. 4: "La unión que se realiza en la persona, que es la última y más completa, presupone toda otra unión con Dios. Y por esto, por cuanto el alma de Cristo estaba unida con Dios en la persona, se le debía la unión de fruición..."
(78) *Suma Teológica,* III, q. 7, a. 1, c. "Cuanto un ser sometido a la acción de una causa está más próximo a ella, tanto más sentirá su influencia".
(79) *De veritate,* 20, 4, ad 11. "El Hijo de Dios... tomó tan sólo aquellos defectos cuya asunción era adecuada para la redención del género humano".

comprehensor y en el estado de viador. "No hay duda ninguna que se debe reconocer en Cristo una verdadera ciencia humana... sujeta al estado de Icénosis, de siervo de Yavé. Hay en él un real progreso cognoscitivo, una real kénosis. Pero... esto no excluye la visión misteriosamente beatífica y la ciencia profética o infusa(80). Y el estado de kénosis no sólo hay que considerarlo en el cuerpo sino también en el alma, de acuerdo con Inocencio XII, que condena la proposición que dice: "La parte inferior de Cristo en la cruz no comunicó a la superior sus perturbaciones involuntarias"(81). Mas "Cristo no debió asumir aquellos defectos por los cuales el hombre se separa de Dios, aunque sean en pena del pecado, como la privación de gracia, la ignorancia y otros semejantes'^82).

Pero Cristo tuvo también la conciencia humana del Logos, que era el Yo profundo de la unión hipostática, Yo que subsistía sustentando todas sus operaciones divinas y humanas. Esta conciencia contemplaba al Yo divino y, al contemplarle, no podía menos de experimentar la fruición inherente a esta contemplación.

Cristo tenía así la ciencia de comprehensor y de viador. Es cierto que algunos insisten en que "entre el estado de bienaventuranza final y un auténtico sufrimiento interior, existe una oposición irreconciliable", y en consecuencia, que "en el Cristo terreno habrá que excluir el estado de bienaventuranza final, porque su sufrimiento interior no admite duda"(83). Pero esto implica subestimar el carácter ele *misterio* que encierra la unión hipostática, y su consecuencia, el doble estado de comprehensor y de viador que tuvo Cristo en su vida terrena. Porque, como enseña Santo Tomás, "Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed

---

(80) Carmelo Nigro, *Il mistero della conoscenza umana di Cristo,* en "Divinitas", junio 1969, págs. 345-346.

(81) Denzinger, 1339.

(82) Santo Tomás, *Comp. theol.,* 226; citado por C. Nigro, art. cit. en nota 80, pág. 356.

(83) *La ciencia de Cristo* (Boletín preparado por E. Gutwenger), en "Concilium", nº 11, pág. 101.

etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam"(84).

Pero en el alma de Cristo durante su estadía terrenal había que admitir, además de la ciencia humana propia de su estado de kénosis, otra ciencia, situada ésta en la cúspide de su alma, por la cual contemplaba su yo divino y en él a la Divinidad. A esta última ciencia llaman algunas *supraconciencia* —le ciel de l'âme—, y así, debajo de esta supraconciencia, ponen en Cristo una *conciencia natural,* el *ici-bas,* el aquí-abajo de su alma, o sea, la esfera conciencial en contacto con el cuerpo, el mundo y la experiencia. Todo esto no significa introducir un dualismo, una vivisección en el alma de Cristo, sino que la supraconciencia y la conciencia son dos campos de acción de un mismo yo, que es el yo divino de Cristo. Entre ambos campos hay un desnivel, una heterogeneidad, una cierta incomunicabilidad: pero también existe una cierta comunicación. Hay, al mismo tiempo, incomunicabilidad y una cierta comunicación: un "tabique translúcido", como dice también Maritain(85).

En la psicología y conocimiento de Cristo, en la profundidad de su alma, se realiza el misterio del ser divino, la paradoja de un Dios que, permaneciendo verdaderamente tal, se hace realmente hombre. La humanidad de Cristo es ungida, santificada, por la unión hipostática; y aunque no deja de ser humanidad, mantiene un lazo substancial y personal con la divinidad. En este lazo personal radica el misterio de la visión beatífica y de la ciencia kenótica que acompañaron al alma de Cristo en su estado terrenal.

JULIO MEINVIELLE

---

(84) *Suma Teológica,* III, q. 8, a 4, ad 2. "La Iglesia en su fase terrena es la comunidad de los fieles, en su fase celeste es la comunidad de los comprehensores. Ahora bien, Cristo no sólo fue viador, sino también comprehensor. Y por eso es cabeza no sólo de los fieles, sino también de los comprehensores, en cuanto que posee plenísimamente la gracia y la gloria".

(85) Cf. J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus,* Bruges, 1967, págs. 57 y 58; citado por C. Nigro, *Conoscenza umana di Cristo,* en "Divinitas", junio 1966, págs. 363-364.